

### Radikale Sehnsucht: Heimat

Schmieder, Arnold

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

#### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Schmieder, A. (1993). Radikale Sehnsucht: Heimat. *Psychologie und Gesellschaftskritik*, 17(1), 69-83. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-266461>

#### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

#### Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

**Arnold Schmieder**

## **RADIKALE SEHNSUCHT: HEIMAT**

Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen.  
Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst.“ (Karl Marx)

„Vom bloßen Wünschen ist noch keiner satt geworden.“ (Ernst Bloch)

„Heimat“ scheint als Begriff nicht einen Gegenstand zu bezeichnen, dem sich Sozialwissenschaften zuzuwenden hätten. Eher schon optieren Kritische Volkskunde und Empirische Kulturwissenschaft für diesen Begriff und alles, was mit ihm konnotiert. Zum Beispiel Sehnsucht: das zugrunde liegende Verb „sehnen“ ist – wie die Etymologie belehrt – auf das deutsche Sprachgebiet beschränkt und bedeutete im Mittelhochdeutschen „sich härmen“ und „liebend verlangen“. Substantivisch, nämlich als „Sehnsucht“, gibt es das Wort gehäuft seit dem 18. Jahrhundert.

Dazu vorab zwei Marginalien:

Zum einen: Im sozialhistorischen und germanistischen Rückgriff wäre zu prüfen, ob die Entwicklung und gehäufte Verwendung des Begriffs „Sehnsucht“ in einer Zeit des sich konsolidierenden Kapitalismus, der sich konturscharf formierenden bürgerlichen Gesellschaft und der sich abzeichnenden Proletarisierung weiter Bevölkerungsteile nicht nur die darin provozierte hilflose Besinnung auf traditionale Sozialbeziehungen gegen diversifizierende Freisetzungsprozesse und folgende Orientierungskrisen war. So bringt etwa der Anacreontiker Hagedorn in seinen „Fabeln und Erzählungen“ von 1738 nach dem Vorbild hellenistischer Dichtung das epikureische Lebensgefühl des reichen Hamburger Handelsherrn zum Ausdruck, der er war. Sein nach dem frühgriechischen Lyriker Anacreon in tändelnder Form vorgetragenes Lob des Weines, der Liebe und der Freundschaft ist die Sehnsucht ‚weg‘ von den ersichtlichen sozialen Folgen des aufdämmernden Kapitalismus über eine interessiert duldungsstarre, ästhetisierte Wahrnehmung und Interpretation. Dagegen setzt sein literaturhistorisch auffallender Gegenpart, nämlich Albrecht von Haller mit seinem „Versuch Schweizerischer Gedichten“ von 1732 den Zweifel am Leben, setzt er gegen die fraglose Freude am Leben Leidenschaft und Trauer; sein Lehrgedicht „Die

Alpen“ von 1729 verkündet weniger die Freude an der Schönheit des Hochgebirges, vielmehr singt er das Lob des einfachen Naturmenschen im Vergleich zum überfeinerten Städter – seine Sehnsucht ist die des „sich härmens“ und des verlorenen „liebend verlangen“ in ungeselliger werdenden Zeiten.

Dieses Lob des Naturmenschen ist erste Fingerübung zu einem Überschaubarkeitstheorem, das in den Jahren zwischen 1752 und 1762 durch Rousseau eine präzisierte Ausformulierung erfahren sollte und war – laut Waibl (1988, S. 165; vgl. pass.) – eine erste radikale Kritik am „ideellen Wurzelboden“, am „Wertfundament der bürgerlichen Ordnung“. Was Rousseau destruierte, war das bürgerliche Theorem von der positiven Rolle der sozialen Ungleichheit für den zivilisatorischen Fortschritt, war die Doktrin von der Harmonisierung der Sonderinteressen, war weiter die positive Wertung der Arbeitsteilung. Damit traf er den nervus rerum kapitalistischer Ökonomie. Wenn Rousseaus Wirtschaftsideal das der Subsistenzwirtschaft war, also ein Ideal, das voll und ganz dem vorkapitalistischen Wertdenken zugehörig ist, wenn Rousseau selbst meinte, dieses sein Ideal einer anderen Gesellschaft sei kaum zu verwirklichen, höchstens in kleinen überschaubaren sozialen Einheiten (wie Korsika), dann finden wir hier schon die Problematik, die in der Sehnsucht nach Heimat wieder aufscheinen wird: ein fundierter Kritik folgendes emanzipatorisches Verlangen ist nicht über historische Reminiszenzen und nicht über Optimierung gegebener Verhältnisse, sondern nur über das konkret utopische Moment in der Dialektik von emanzipatorischem Handeln und Bewußtsein einzulösen.

Eine zweite Marginalie: Von der Sehnsucht scheint heute – cum grano salis – überwiegend die ‚Sucht‘ geblieben zu sein; ein psychosozialer Preis, der den sich verhärtenden Verhältnissen geschuldet zu sein scheint (vgl. Schmieder, 1992), die als Verhältnisse die bürgerliche Form der Sehnsucht hervorgebracht hatten.

Heimat kommt immer wieder mal in Mode; angesichts der derzeitigen ‚Heimführung‘ eines nicht unbeträchtlichen Arbeitskraftpotentials und der in Aussicht gestellten multikulturellen Gesellschaft wird sie nicht nur von völkisch denkender Seite eingeklagt. Nach der ’68er Studentenbewegung entdeckten auch versprengte Teile der Linken wie einige Teile der sogenannten Neuen Sozialen Bewegungen nicht nur die Heimaten der Fremden, sondern auch die eigene – und sei es in sozialhistorischen Reminiszenzen. Möglich auch, daß sich so mancher bei der mühseligen Suche nach seinem Shangri-la auf die nähere Heimat besonnen hat. Dabei werden die schönen oder bitteren Erfahrungen vergangener Tage zwischen Dorfschule und Kartoffelfeuer

beschworen, sucht sich die Sisyphusarbeit an der eigenen Identität in zunehmend verdinglichten Verhältnissen einen Ausweg in der Kindheit-Heimat-Regression (vgl. Hansen, 1989, S. 9 ff.).

Der Begriff „Heimat“ suggeriert häufig noch das Bild der beschaulichen Welt des braven Landmannes, die es in dieser Form zu keiner Zeit gegeben hat, und die in ewiggleicher Wiederkehr von bierernstem Schützenfest und nur noch traditionellem Erntedank zäh bewahrt wird. Daß man den Heimatgedanken pflegen muß, zeigt, wie angekränkt er ist. Heimat, damit mag auch abfällig der Ort langweiliger Spießergemütlichkeit gemeint sein, das traute heilige Heim der Vorgestrigen, wo alles Fremde schon Bedrohung und umstandslose Anpassung eine hohe Tugend ist. Leicht folgt der Heimatbegriff bigotter Naturromantik, die ihr Glück im Winkel und ihr weltabgewandtes Daheim noch zwischen sterilen Fichtenkulturen und Zug um Zug begradigten Bachläufen, in vergifteten bäuerlichen Kulturlandschaften und an den Gestaden eutrophierender Seen findet. Heimat, das ist schließlich ein verschwommenes Bedürfnis, Rohmaterial der Kulturindustrie, die es in bewährten Schablonen gewinnträchtig aufbereitet.

Ungeachtet dieser Erbschaft wird seit geraumer Zeit der Heimatbegriff neu bemüht; herausgelöst aus seinen vaterländischen Bezügen und nicht mehr nur Sammelbecken treudeutscher Werte, soll er nun Wunsch und Bedürfnis nach einem „identifizierbaren Mikrokosmos“ (Greverus, 1979) anzeigen. Eine neue Verständnisvariante scheint aufzukeimen.

Dieses neue Bedürfnis, diese Suche nach einer – inneren wie äußeren – neuen Bleibe, hat mit dem alten Heimatromantizismus und der so melancholischen wie kritischen Heimatduselei den Bezug auf überschaubare Nahwelten gemein. Vertraute Orte identitätsvollen Lebens, der Selbstverwirklichung und tief humaner Gemeinschaftlichkeit .... Dies mögen die achtbaren Tagträume derjenigen sein, die ihr Öko-, Sozio- und Psychotopia auf dem abgeschiedenen Land und im stillen Dorf suchen und dabei doch dem Heile-Welt-Versatzstück in der überkommenen Heimatideologie aufsitzen, umstandslos von Berlin nach Krähwinkel übersiedeln, was sich schließlich als Reinfall erweist; denn dörfliche Interaktionsstrukturen und das Bewußtsein der alteingesessenen Landbewohner entsprechen in der Realität kaum den euphorischen Vorstellungen der neuen Landromantiker über intakte Lebensgemeinschaften und die Möglichkeiten, eine stabile Ich-Identität bei giftfreiem Gemüseanbau zu entwickeln (vgl. Ilien & Jeggle, 1978). Fertige Gegenstücke zur herrschenden Gesellschaft finden sich nicht in eben dieser Gesellschaft.

Immerhin aber stellt sich die Frage, ob sich in diesem Exodus der neuen Heimatsuchenden bloß (entpolitisierte) neue Innerlichkeit ankündigt, deren Gegenstück die beklagte politische Apathie des „außengeleiteten“ Bürgers wäre, oder ob hier ein Bedürfnis aufscheint, das zum Lernen provoziert und hin zu einem ganz anderen, noch zu erörternden Begriff von Heimat führt.

Im Zuge der Wiederentdeckung der Relevanz alltäglicher Lebenswelten für die Entwicklung politischen Bewußtseins wurde der Heimatbegriff von der westdeutschen Linken neu diskutiert: Heimat sollte der „Heimat der Spießer“ abgewonnen werden, die „das traute heilige Heim“ ist, „der verbohrt Besitz und die lästernde Abschirmung nach außen, das Lächeln über die anderen, die nicht zu der Runde des Stammtisches gehören. Heimat ist ein einschließender Begriff, der alles und jeden ausschließt, der das Spiel der Anpassung nicht mitmacht“ (Herrenknecht, 1980, S. 195). Wie dann aber einen dergestalt besetzten Heimatbegriff in eine emanzipatorische Dimension bringen, ohne ihn völlig konturlos werden zu lassen ...

Wenn hier also die volkstümelnde, patriotische, nationalistische und konservative bis reaktionäre Beimengung ausgemustert werden soll, wenn jene Unzufriedenen, welche gleichsam auf der Flucht vor den hiesigen materiellen Lebensbedingungen mitsamt ihren gesellschaftlichen Verhaltensforderungen sind, ein qualitativ neues Heimatbedürfnis entwickeln, das sich von der traditionellen Apostrophierung emanzipiert, dann steht zur Debatte, ob es sich um solch ein – Marxsches – „radikales Bedürfnis“ handelt, das als inhärentes Moment der kapitalistischen Bedürfnisstruktur doch nicht im Rahmen dieser gesellschaftlichen Verhältnisse zu befriedigen, gleichwohl aber Keimform eines neuen qualitativen Bedürfnisses ist (vgl. Heller, 1975, S. 30; Gronemeyer, 1988, S. 209 ff.). Bei Agnes Heller wird im Anschluß an eine Analyse des Marxschen Bedürfnisbegriffs diese emanzipatorische Dimension von Bedürfnissen diskutiert. Motive einer die gegebene Gesellschaft transzendierenden Praxis beruhen, so die Autorin, in der Existenz eben dieser „radikalen Bedürfnisse“. Die kapitalistische Entfremdung selbst brächte diese radikalen Bedürfnisse hervor, und zwar im Bewußtsein dieser Entfremdung. So sind sie keineswegs nur Verlängerung vorhandener Bedürfnisse, vielmehr soll mit ihnen die gesamte bürgerliche Bedürfnisstruktur überwunden werden.

Bürgerliche Bedürfnisstruktur, das meint die vornehmlich quantitative Dimensionierung aller Bedürfnisse. Aus sich selbst heraus soll sich somit die Lebensweise revolutionieren, neue Lebensformen mit neuen Bedürfnisstrukturen und qualitativ neuen Bedürfnissen sollen entstehen. Schon heute sei unverkennbar, so Heller, „daß

ein immer größerer Teil der Massen unzufrieden ist, sich in der Welt der quantitativen Bedürfnisse ‚nicht zu Hause fühlt‘, und spontan nach einer nicht von ihnen beherrschten Lebensweise sucht.“ (Heller, 1975, S. 39)

Dabei braucht es nicht einmal, wie Marianne Gronemeyer in ihrer Heller-Rezeption meint, „der verrückten Hoffnung“, daß (im Alltagsleben, A.S.) noch alle (über das System hinausweisenden, A.S.) Kräfte enthalten sind“ (Gronemeyer, 1988, S. 231); schon die Marxsche Analyse der Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft erhellt die Latenz emanzipatorischer Potentiale.

In bezug auf das neue Heimatbedürfnis wäre demnach zu prüfen – will man es nicht vorschnell als linksnostalgische Variante frohgemuten Biedersinnes abtun –, wo die Ursachen seiner Entstehung liegen und wohin die Versuche seiner Befriedigung weisen; denn als „radikales Bedürfnis“, sofern es das ist, vermag es im Hier und Jetzt, am Ort seiner Entstehung, nicht gestillt zu werden, doch mag es Einsichts- und Lernprozesse anleiten, mit denen die Gründe der Versagung in den gegebenen Lebensverhältnissen ausgemacht werden und durch welche sich ein zum Veränderungshandeln bereiter Wille entwickelt.

Das neue Heimatbedürfnis, so meint der Kulturwissenschaftler Hermann Bausinger, habe durchaus – und richtige – Impulse vom alten, schöngefärbten Heimatbegriff erhalten: selbst die Versatzstücke von Heimat hätten die Sehnsüchte und Bedürfnisse der Menschen nicht nur umnebelt, sondern auch wachgehalten, den „Traum vom richtigen Leben“ und den Traum von Identität.

Diese Argumentationsfigur scheint von Marx (1844/1970, S. 378 f.) entlehnt; vergleichbar wird Religion als – so Marx – „Selbstbewußtsein und das Selbstgefühl des Menschen“ kritisch eingeschätzt, „der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat“. Religion – und unschwer ist dieser Gedanke auf den Heimatbegriff zu wenden – ist „in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend“. Erst ihre Aufhebung als „des illusorischen Glücks des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glücks. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf“ – ein erster programmatischer Schritt auch in bezug auf die Eroberung von Heimat.

Wenn wir diesen Gedanken illusorischer Befriedung und darin gleichzeitig immer auch mitschwingender, latenter Opposition auf die Heimatsehnsucht übertragen, dann sind jene Stücke der alten, rückwärts in eine immer schon ideologisch aufbe-

reitete Vergangenheit gerichteten Heimatillusion bloßer Schein eines in Wirklichkeit schon ruinierten Glücks. In Heimatliedern und Brauchtumpflege (noch bis ins neuere Deutschland-Gebrüll), in all den eingefahrenen Ritualen heiler, nächstenliebender oder schulterschließender Gemeinschaft findet sich die handfeste Alltagsrealität verleugnet; diese Selbstlüge bringt aber auch eine verschwommene Sehnsucht nach integrierter Lebensgemeinschaft und nach einer kollektiven Identität zum Ausdruck, in die sich Ich-Identität ohne Not und vielfältige Brüche einfinden könnte; insofern erhält sich hier, wenn auch verquer und bewußtlos gegenüber seinen Emanzipations- und Realisierungschancen, die Ahnung möglichen und zu verwirklichenden Glücks. Im neuen Heimatbedürfnis, in der subkulturellen Suche und Sehnsucht nach Heimat, kündigt sich denn auch schon trennschärfer die – zukunftsweisende – Forderung an, einen nur durch Illusion, durch Scheinbefriedigungen erträglichen Zustand aufzugeben. Dabei wird ein gegen den Strich der herrschenden Verhältnisse gerichteter Bedürfnisegoismus in praktischer Kritik mit der Erkenntnis der objektiven und subjektiven Möglichkeiten einhergehen müssen, wie und wo nämlich jene ganz andere, vorerst utopische Heimat geschaffen werden kann: dann aber ist Heimat Projekt, und zwar als Gewinnung der Voraussetzungen für Heimat.

Der Heimatbegriff in dieser Fassung (oder: was aus der neuen Heimatsehnsucht werden könnte ...) und der alte Heimatbegriff sind unvereinbar. Mögen sie auch die gleiche Ursache haben, beide Male für den Wunsch stehen, Einsamkeit, Anonymität, Angst, also die Psychoseuchen der Zeit überwinden zu wollen (vgl. Greverus, 1978, S. 229), mag sie der Traum vom besseren Leben verbinden – in den Traumhalten (nach vorwärts im Bloch'schen Sinne) unterscheiden sie sich deutlich. Während sich der neue Heimatbegriff, und zwar vermittels der Qualität des ihm vorausgesetzten Bedürfnisses, (vielleicht) an den Entwurf besserer Zukunft und die Bereitschaft aktiver Umgestaltung herantastet, hockt der alte auf den Trümmern seiner Lügen; selbst jene provinziellen Nahwelten, an die sich das Etikett „Heimat“ haften läßt und die nur in geschönten Erinnerungen so idyllisch und heil sind, wurden inzwischen weitestgehend touristisch vermarktet oder vom sogenannten Fortschritt überrollt. Die Reservate der eigenen Vergangenheit sind längst aufgelöst. Und auch der übergeordnete ideologische Strang „Volk-Kultur-Heimat-Identität“ wurde bereits mit der Konsolidierung der bürgerlichen Gesellschaft aufgeweicht.

So machte schon in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts Johann Gottfried Herder, dessen kulturschützerisches Anliegen auf die Bewahrung schöpferischer Völkerindi-

vidualität und darin die Selbstverwirklichung des Einzelmenschen zielte, das Prosperitätsdenken und die wachsende soziale Distanz zwischen den gesellschaftlichen Schichten für den Niedergang der räumlich gebundenen Eigenart eines Volkes und seiner Kultur verantwortlich. Wenn er die Wurzel des Übels im „großen Gott Mammon, dem wir jetzt alle dienen“, und in dem „Pöbel auf den Gassen“ verortete (zit. n. Greverus, 1979, S. 183 f.), dann beklagte er Erscheinungen des gesellschaftlichen Umbruchs, in dem sich die Gehalte des alten Volks-, Kultur-, Heimat- und auch Identitätsbegriffs notwendig ausdünnen mußten. Die Ausbildung neuer Inhalte stand auf der historischen Tagesordnung. Heimat im emphatisch-völkischen und heute nur noch verbandsmäßig gepflegten Sinne ist also längst passé, und zwar spätestens mit den „vaterlandslosen Gesellen“, den Arbeitern, für die sich aufgrund ihrer Lebensbedingungen und (Überlebens-)Interessen diese Form der Heimat politisch verbot.

Seit der Heimatbegriff keinen präzisen Rechts- und Eigentumssinn mehr hat, also keinen Rechts- und Pflichtenanspruch gegenüber dem heimatlichen, von Geburt her als Heimat bestimmten Ort mehr meint und in der unpersönlicheren Staatsbürgerschaft aufgegangen ist, wurde er (und wird er bis auf den heutigen Tag) ideologisiert, ästhetisiert und romantisiert. Mit dieser Erbschaft belastet, fällt es schwer, ihn aus seinen Konnotationen zu befreien – zäh klebt an ihm das so trügerisch Beschauliche und Behagliche, der Ungeist geruhssamer Biedermeierlichkeit, die heimelige Assoziationen abrufen.

Darum wohl auch ist so vielen billigen Massenprodukten der heutigen Kulturindustrie „Heimat“ als Topos überschaubarer zwischenmenschlicher Beziehungen und unverrückbarer Seßhaftigkeit eingeflochten: Gefühle voll unstillbarer Sehnsucht sollen geweckt werden, in denen sich der wohlige Seelenschmerz der Regression genießen läßt. Nicht von ungefähr verschränken sich in solcherlei naivsentimentalem Sud Kindheit und Heimat, und zwar als Traumangebot und Erinnerungskorrektur, wie beides hätte sein können, in Wahrheit jedoch nie gewesen ist.

So wird das Heimweh, das der Baseler Mediziner Johannes Hofer mit dem Kunstwort Nostalgie schon 1688 als Krankheit bestimmte, von ihm darauf zurückgeführt, daß die Befallenen sich weder an „fremde Sitten und Lebensarten“ gewöhnen „noch der mütterlichen Pflege vergessen“ können (zit. n. ebd., S. 107). Deutlicher sagt es Jean Amery (1977, S. 82), wenn er über die psychischen Folgen der Emigration berichtet: „mein, unser Heimweh war Selbstentfremdung“; daraus schließt er, daß man Heimat haben muß, „um sie nicht nötig zu haben“.



Offensichtlich bedarf es nicht erst erzwungener oder freiwilliger Auswanderung in gastlichere Lande, damit diese Selbstentfremdung im Bedürfnis oder in der Sehnsucht nach Heimat, wenn auch nicht in aller Klarheit bewußt, so doch spürbar wird. Im neuen Heimatbedürfnis artikuliert sich Unbehagen gegenüber dieser Selbstentfremdung, kommt etwas zum Ausdruck, was hier mit dem von Erik H. Erikson (1977, S. 171; vgl. auch S. 141 ff.) entlehnten Begriff des „Identitäts-Widerstandes“ bezeichnet werden soll (wenngleich der Begriff zur Bezeichnung eines Krankheitszustandes vorgesehen ist und von Erikson nur in diesem Sinne verwendet wird).

Konstante Objektbeziehungen, dauerhafte Beziehungen zu Menschen und Dingen, werden psychologisch als Reifungsmerkmal angesehen.

Viel ist darüber geschrieben worden, daß und wodurch diese Objektbeziehungen verflachen, der Reifungsprozeß des Menschen stagniert. Die vielfältigen und zum Teil widersprüchlichen Verhaltensanforderungen in und zwischen den einzelnen Lebensbereichen, etwa eine überzogene Konsumorientierung als Merkmal voranschreitenden Sinnzerfalls, die Ohnmacht des Individuums angesichts seines nicht durchschauten, gesellschaftlichen Schicksals, alle diese und andere kulturkritische Klagen laufen in der Annahme einer gefährdeten oder gar zerstörten Identität zusammen. Statt der Identität, meinte Alexander Mitscherlich (1969, S. 128 f.), entwickle sich die „Momentpersönlichkeit“, die zum Träger vorprogrammierter Rollen herabgewürdigte Person, deren Erfahrungen im Umgang mit Menschen und Dingen nur flüchtig und oberflächlich blieben. Berührungsängste, Distanz und Anonymität beherrschten die sozialen Beziehungen, die Alltagswelt sei die Welt schaler Routine, in der jene inzwischen vielzitierte und marktgängige Identitätsarbeit zur Bemühung verkäme, die Pseudoindividualität auf Dauer zu stellen.

Doch scheint es – und dieser Lesart soll hier das neue Heimatbedürfnis als allerdings nur ein Phänomen unter vielen anderen zugeführt werden –, daß diese „Momentpersönlichkeit“ mit ihrer flachen Identität nicht zum Abschluß zu sozialisieren ist. Wunsch und Wille, beheimatet zu sein, sind nicht so ohne weiteres vor den Karren der vergreisten Heimatformeln zu spannen; es sind suchende Schritte aus dem Elend der Selbstentfremdung – Widerstand gegen entfremdete Identität, der sich aus dieser selbst nährt.

In diesem Sinne will Ernst Bloch den Heimatbegriff als philosophischen Gegenbegriff zur Entfremdung verstanden wissen (vgl. Taub & Wieser, 1977, S. 206 f.). Sein Werk „Das Prinzip Hoffnung“ beschließt er mit den Sätzen: „Die Wurzel der

Geschichte aber ist der arbeitende, schaffende, die Gegebenheiten umbildende und überholende Mensch. Hat er sich erfaßt und das Seine ohne Entäußerung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat“ (Bloch, 1973, S. 1628). Unter diesem Blickwinkel ist es erklärlich, daß der Heimatbegriff, und zwar provoziert durch ein neues Heimatbedürfnis in Form einer diffusen Sehnsucht, trotz seiner politisch-ideologischen Belastung und trotz seiner kulturindustriellen, verkitschten Aufbereitung eine Renaissance erlebt. Dies spiegelt das neue Heimatbedürfnis als einen der Knotenpunkte des Identitätswiderstandes, der in dieser Form selbstredend in Gefahr steht, sich in nur gewendete Innerlichkeit zu verlaufen, als Ausbruchversuch in schon bereitstehende Einfangmechanismen zu münden. Dieser in das Heimatbedürfnis gekleidete Identitätswiderstand zeigt jedoch auch die Identitätsarbeit jener „Momentpersönlichkeit“ an, die sich an wenn auch nur einem Gegenstand ihrer erst zu gewinnenden Identität zu versichern sucht – dann aber als Lernprozeß und veränderndes Handeln zugleich, als Weg aus der Selbstentfremdung und ihren Ursachen.

Unter dieser Perspektive benutzen Kritische Volkskunde und Empirische Kulturwissenschaft den Heimatbegriff im Rahmen ihrer Analyse des Zwangscharakters gesellschaftlicher Verhältnisse auf mikrologischer Ebene, um hier emanzipatorischen Potentialen nachzuspüren (vgl. Bausinger, 1980, S. 103). Das verbindet sie mit Teilen der Linken, die im Zuge der Diskussion des ‚subjektiven Faktors‘ das längst bekannte „kleine Milieu“ (Charles Wright Mills) wiederentdeckten. Es geht darum, nicht nur die Entfremdungserscheinungen in alltäglichen Lebenszusammenhängen dingfest zu machen, sondern auch jene Ausdrucksformen des (Identitäts-)Widerstandes auszumachen, die sich gleichsam gegen die entfremdeten Lebenszusammenhänge aufbauen und Initiationsmomente ihrer Aufhebung abgeben könnten. So gesehen ist der Konstitutionsprozeß von Identität immer auch als Vermittlungszusammenhang potentiell nonkonformer Identität auszuweisen (vgl. Schmieder, 1984, S. 229 ff.), wird im Begriff des Identitätswiderstandes faßbar, daß die „äußeren Widersprüche“ jederzeit im Stande sind, „alte, nur scheinbar verschwundene Konflikte wieder in Gang zu bringen; sie können in die psychische Struktur eingreifen, zu nachhaltigen seelischen Veränderungen führen und auch scheinbar verschwundene Tendenzen mobilisieren, in die soziale Umwelt aktiv einzugreifen“ (Parin, 1980, S. 24)

Es sind die Sandkörner, die man im Getriebe der kleinen Welten sucht. Die sprichwörtliche Bauernschläue, die wohlbekannten Überlebenslisten der kleinen Leute

werden zum Thema, ebenso wie innermenschliche Widerstandsnester in Gestalt von Bedürfnissen, die sich nicht im Rahmen der zu Gebote stehenden Befriedigungsmöglichkeiten einlösen lassen.

Soweit im neuen Heimatbegriff ein solches, als ‚radikal‘ zu bezeichnendes Bedürfnis – eine radikale Sehnsucht vielleicht – gemeint ist, hat er nichts mit der Besinnung auf die Provinz und mit dem subkulturell-schicken Landleben gemein. Wie eingangs gesagt, ist nicht darauf zu hoffen, gegengesellschaftliche Enklaven als materielle, soziale und psychische Freiräume zu finden, in denen sich das neue Heimatbedürfnis verwirklichen ließe. Die vorschnelle Kompensation eines solchen Bedürfnisses, das aus dem Leidensdruck entfremdeter Verhältnisse und entfremdeten Lebens hervorgerufen wird, öffnet den Vermarktungsfallen Tür und Tor und führt zu demoralisierenden Enttäuschungen; denn das Bedürfnis nach Identität, das Bedürfnis nach einer nicht in erzwungener Mobilität zerstückelten Biographie, die in Form der Abarbeitung an fremden Erwartungshorizonten in immer neue, schließlich inflationäre Identitätsarbeit zwingt, alle die mit dem Heimatbedürfnis verzahnten Wünsche und Sehnsüchte müssen erst noch in gemeinsamer Anstrengung auf ihren Begriff und in eine Perspektive gebracht werden.

Immerhin aber sind die Begriffe Heimat und Identität in diese Verbindung zu bringen: Identität – eben auch verstanden als Widerstand des Individuums gegen die gesellschaftliche Zurichtung zur „Momentpersönlichkeit“ – klagt Heimat als verständliche und überschaubare, gestaltbare Nahwelt ein, als Chance zu realer Demokratie vor Ort, zunächst im kleinen Milieu.

So verständlich und sympathisch solch ein perspektivischer Inhalt des neuen Heimatbegriffs auch sein mag, so illusorisch ist er auch. Das Bild der vermutlichen Entwicklung auf diesem Planeten ist düster. Eine Welt zunehmend knapper Ressourcen, zunehmender Verwüstung einst fruchtbarer Regionen, kippender Ozeane und verkrautender Flüsse, abgeholzter Urwälder und vergifteter Atemluft, aussterbenden organischen Lebens und bis an die absolute Belastungsgrenze anwachsender, zum größten Teil hungernder und kranker Menschheit – wie ist wohl in einer solchen Welt Heimat zu finden?

Zwischen ungesicherten Giftmülldeponien und tickenden Entsorgungslagern, unterm Ozonloch und in der Ungewißheit über die Folgen klimatischer Veränderungen will es kaum heimelig werden. In solchen Nahwelten, gleichviel ob in Atomstaaten oder in den von Hunger und Seuchen heimgesuchten Gebieten der Dritten und Vierten Welt, hat jeder im Sinne Améry's Heimat bitter nötig, weil es keine gibt.

Angesichts weltweit geschmälerter Existenzbedingungen und verringerter Überlebenschancen für die Nachgeborenen kommt man immanent über die von Ernst Bloch (1973, S. 1628) formulierte Forderung des „Umbaus der Welt zur Heimat“ nicht hinaus; das Ziel, das ihm vorschwebt, ist eine „Gemeinschaft, wo die Sehnsucht der Sache nicht zuvorkommt, noch die Erfüllung geringer ist als die Sehnsucht“. Solche Worte klingen – gemessen am Zustand dieser Welt – utopisch und werden wohl darum von allzu pragmatischen Geistern belächelt oder angefochten. Und doch haben sie programmatischen Charakter für einen neuen Heimatbegriff, der dem noch diffusen Bedürfnis, das ihn zu handlungsanleitender Analyse nötigt, einen gangbaren Weg anzeigen sollte: eine genuine Aufgabe kritischer und erklärender Sozialwissenschaften, die das Emanzipationsstreben in dieser Gestalt aus einer Kritik der ökonomischen und sozialen Verhältnisse fundiert.

Sicherlich geht es letztlich um eine „Humanisierung der ganzen Gesellschaft und aller Lebensbereiche. Gewiß droht der Begriff Heimat jegliche Kontur zu verlieren, wenn er nicht auf eine überschaubare Nahwelt bezogen bleibt. Aber diese Nahwelten haben keine geschlossenen Horizonte mehr. Heimat und Identität, Heimat als Identität ist nur möglich, wo es – mit dem Philosophen Walter Schulz gesprochen – gelingt, die ‚Ethik im Nahhorizont‘ mit der ‚Ethik im Fernhorizont‘ zu vermitteln“ (Bausinger, 1980, S. 29).

Wenn Heimat auch Kürzel für die zu gewinnenden äußeren Voraussetzungen einer gegen die Entfremdungserscheinungen aufbegehrenden Identitätsarbeit sein soll, dann greift der nur auf überschaubare Nahwelten verengte Heimatbegriff zu kurz, so lange er die fernweltlichen Einflüsse auf die engere Heimat ausblendet, das heißt die fernweltliche Überformung nicht zum Thema macht.

Es ist nur scheinbar paradox: Die Kontur des ausschließlich auf Nahwelten bezogenen Heimatbegriffs ist zwingend aufzulösen, um letztlich Heimat als Nahwelt zu gewinnen; borniertes, provinzielles und lokales, auch nationales Heimatdenken ist zu überwinden, um eine Welt-Heimat zu schaffen und anzueignen, in der Nahwelten dann möglich werden können. Dort, aber erst dort, wird Heimat der Ort werden können, wo man in Verantwortung zu nehmen ist und man verantwortlich handeln und sein kann (vgl. Gebauer, 1986, S. 350). Aktive Heimatlosigkeit als Prinzip der Verneinung kurzsichtiger und auf die Dauer zerstörerischer Interessen bringt der Nahwelt eben das nahe, was in der Welt zu tun ist, um endlich beheimatet zu sein.

Als der Radikalität im Marxschen Sinne bedürftige Sehnsucht ist Heimat bloß und immerhin Utopie. Utopia meint im Wortsinne: kein Ort, nirgendwo. Als solche ist sie nicht Motiv einer nur disziplinär ausgerichteten oder empirisch orientierten Wissenschaft. Schon gar nicht hält eine sozialtechnologisch orientierte und positivistische Sozialwissenschaft Quartier für sie bereit. Heimat als radikale Sehnsucht und darin utopische ist kritisches Verhältnis zur Gegenwart, ohne bloß in ihrer Optimierung verbleiben zu wollen. Auf der Schwelle zur Utopie ist die Aufgabe kritischer Wissenschaft beendet – wie die Pfadfinderin nur die Möglichkeit des Weges und den Weg als Möglichkeit erkunden kann. Utopie ist kein analytischer Begriff und kann daher nicht zum Instrument einer solchen theoretischen Analyse werden. Immerhin aber entzieht sich die Utopie „der disziplinären Diskussion“, womit sie sich „der fachspezifischen Verwaltung“ entzieht, womit „die soziologische Eingemeindung der utopischen Spekulation zur Frage der Interdisziplinarität (wird). Wenn (z.B., A.S.) Georg Lukács auf der Totalität des gesellschaftlichen Gesamtzusammenhanges beharrt, so erhellt daraus nicht nur die ‚Künstlichkeit‘ der Einzelwissenschaften, also auch der Soziologie.“ Der „Widerstand des auf Zukunft gerichteten utopischen Imagos gegen greifbare Evidenz der Gegenwart“ bewirkt seine – und hier nicht nur als ins Thema gewobenes Sprachspiel – „Heimatlosigkeit im sozialwissenschaftlichen Diskurs.“ (J.R. Bloch, 1991, 396 f.)

Kritische, und so auch zwingend interdisziplinär orientierte Sozialwissenschaft kann allein – gleichsam seismographisch – über Analyse die Chance zum Utopischen im Gegebenen erkennen. Die Welt ist nicht frei von Elend und Erniedrigung, Ungerechtigkeit und Unterdrückung, Armut und Hunger; Welt ist nicht Heimat. „Wenn die Bedrängten überlegen, daß das, was ist, nicht so sein muß, wie es ist, sind sie bereits auf dem utopischen Weg.“ (ebd., 1991, S. 398) Aber erst dann in einer notwendigen Radikalität, wenn erkannt ist, daß vom bloßen Wünschen noch niemand satt geworden ist und die Wurzel für den Menschen der Mensch selbst ist.

### Literatur

- Améry, J. (1977). *Jenseits von Schuld und Sühne*. Stuttgart.  
 Bausinger, H. (1980). *Zugangsweisen: Kultur und Gesellschaft. Diskussion zwischen Hermann Bausinger et al.* Ästhetik & Kommunikation, Jg. 11, No. 42, S. 99-105.  
 Bloch, E. (1973). *Das Prinzip Hoffnung*. Dritter Band. Frankfurt/Main.  
 Bloch, J. R. (1991). *Von der bürgerlichen Sozialutopie zur Gegenutopie*. In: H. Kerber & A. Schmieder. *Soziologie*. Reinbek.  
 Erikson, E. H. (1977). *Identität und Lebenszyklus*. Frankfurt/Main.

- Gebauer, K.-E. (1986). „Small is beautiful“ und „Do it yourself“. Vor einem Trend zur „Kleinen Einheit“? In: K. Weigelt (Hrsg.). *Heimat – Tradition – Geschichtsbewusstsein*. Mainz.
- Greverus, I. M. (1978). *Kultur und Alltagswelt*. München.
- Greverus, I. M. (1979). *Auf der Suche nach Heimat*. München.
- Gronemeyer, H. (1988). *Die Macht der Bedürfnisse*. Reinbek.
- Hansen, K. (1989). Zurück ins Dorf meiner Kindheit. In: J. Arlt & M. Lang. *Vaters Land und Mutters Erde*. Pulheim.
- Heller, A. (1975). *Theorie und Praxis: ihr Verhältnis zu den menschlichen Bedürfnissen*. In: G. Lukacs, A. Heller, F. Feher et al.. *Individuum und Praxis. Positionen der „Budapester Schule“*. Frankfurt/Main.
- Herrenknecht, A. (1980). *Heimatsehnsucht – Eine verdrängte Kategorie linker Identität*. In: E. Moosmann (Hrsg.). *Heimat. Sehnsucht nach Identität*. Berlin.
- Ilien, A. & Jeggle, U. (1978). *Leben auf dem Dorf*. Opladen.
- Marx, K. (1844/1970). Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: MEW Bd. 1. Berlin.
- Mitscherlich, A. (1969). *Die Unwirtlichkeit unserer Städte. Anstiftung zum Unfrieden*. Frankfurt/Main.
- Parin, P. (1980). Die äußeren und die inneren Verhältnisse. *Ethnopsychoanalytische Betrachtungen auf unsere eigene Ethnie angewandt*. *Berliner Hefte*, No. 15, S. 5-34.
- Schmieder, A. (1984). Identität. In: H. Kerber, & A. Schmieder (Hrsg.). *Handbuch Soziologie*. Reinbek.
- Schmieder, A. (1992). *Sucht: Normalität der Abwehr*. Freiburg im Breisgau.
- Traub, R. & Wieser, H. (1975) (Hrsg.). *Gespräche mit Ernst Bloch*. Frankfurt/Main.
- Waibl, E. (1988). *Ökonomie und Ethik I*. Stuttgart-Bad Cannstatt.